مجلة حوليات التراث
ADP
Revue Annales du Patrimoine
ISSN 1112-5020


Al Ghazali et ses omissions dans son autobiographie

Al Ghazali and his omissions in his autobiography

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn

Publié le : 15/9/2013

13

2013

Pour citer l'article :

✳ Dr Saliou Ndiaye : Al Ghazali et ses omissions dans son autobiographie, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 13, Septembre 2013, pp. 89-101.



http://annales.univ-mosta.dz

***

Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 89 - 101
ISSN 1112-5020

Al Ghazali et ses omissions dans son autobiographie

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Grâce à son autobiographie sélective intitulée "al-Munqidh min ad Dalâl", Al-Ghazali a su utiliser une démarche méthodique et pédagogique visant à démontrer l'échec de l'intelligence de la foi qui a été, à son époque, l'intention principale du "Kalâm", et de la "Falsafa". Et ceci se passa entre deux moments de crise qu'il a connu dans sa vie. La plupart des analyses écrites à son sujet confondent ces deux moments en un seul évènement. Or, ils sont distincts et n'ont pas la même signification dans la vie de l'homme. Il est intéressant de pouvoir comprendre à travers certains indices de l'autobiographie des réalités qu'il n'a pas dites afin de reconsidérer ses relations avec le "Tasawwuf".

Mots-clés :

al Munqidh, al Ghazali, autobiographie, tasawwuf, falsafa.

Al Ghazali and his omissions in his autobiography

Dr Saliou Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

Thanks to his selective autobiography entitled "al-Munqidh min ad Dalâl", Al-Ghazali knew how to use a methodical and educational approach aimed at demonstrating the failure of the intelligence of the faith which was, in his time, the main intention of "Kalâm", and "Falsafa". And this happened between two moments of crisis he experienced in his life. Most of the analyzes written about him confuse these two moments in a single event. However, they are distinct and do not have the same meaning in human life. It is interesting to be able to understand through some clues from the autobiography realities he did not tell in order to reconsider his relationship with the "Tasawwuf".

Keywords:

al Munqidh, al Ghazali, autobiography, tasawwuf, falsafa.

Al-Ghazali, selon une appréciation très répandue, présente

Publié le : 15/9/2013
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn

une autobiographie à travers son livre intitulé (al-Munqidh min ad-dalâl), écrit durant les dernières années de sa vie[1]. Seulement, à la lecture de ce document, on est frappé par une progression cohérente et une chronologie des faits peu naturelle, par sa stabilité vers un aboutissement voulu, centré sur l'apologie du "Tasawwuf". L'idée d'une sélection à la place d'une biographie historique a été avancée par des analystes. Nous nous sommes intéressés à cet aspect du livre.

Il nous semble intéressant de pouvoir préciser, grâce aux témoignages historiques, un certain nombre de faits pourtant déterminants dans la vie intellectuelle de l'auteur que celui-ci a occulté, d'apprécier son choix chronologique et d'en chercher les motivations.

Cela nous conduit à revenir d'abord sur les précisions intéressantes sur le plan psychologique que ce document est le seul à même de pouvoir révéler sur Al-Ghazali et ensuite de consacrer une bonne partie à une clarification des zones d'ombres liées à notre problématique.

1 - Les précisions psychologiques de l'autobiographie :

Dès l'entame de son autobiographie, Al-Ghazali dresse son propre portrait psychologique[2]. Et cela est un signal fort qui éloigne l'objet du livre d'une préoccupation essentiellement historique. Il l'a présenté comme une réponse à un ami qui voulait être édifié sur la position de l'auteur par rapport aux différentes factions qui divisaient les musulmans[3].

On remarque aisément que Al-Ghazali propose un travail sélectif bien arrangé qui retrace le chemin et les moments essentiels de sa vie intellectuelle. Ce portrait est la véritable introduction de l'ouvrage. En quelques mots, il donne les caractères d'un homme d'une forte personnalité dominé par son esprit critique[4].

Cet esprit qu'il estime intrinsèque à sa propre nature s'est exercé et s'est épanoui durant la première période de sa vie[5]. Avide de connaissance, il se forma dans toutes les branches des

sciences religieuses, de Tûs à Nishapur en passant par Jurjân. C'est grâce à l'Imam al-Juwaynî que cet esprit critique a atteint le sommet de son déploiement et de ses capacités par l'exercice de l'Asharisme.

Par ailleurs selon l'autobiographie(6), Al-Ghazali a connu deux moments de crise ou de doute dans sa vie. Ils annonçaient de manière graduelle la rupture que l'éminent juriste, professeur de la prestigieuse Université de Baghdâd allait opérer pour s'engager résolument dans la voie du "Tasawwuf". Revenant sur une question essentiellement psychologique, ce précieux document présente la particularité de pouvoir être plus précis que d'autres témoignages historiques en ce qui concerne le psychique de l'auteur.

Par exemple, le célèbre biographe as-Subkî(7) semble situer ailleurs les véritables raisons du "pèlerinage" d'Al-Ghazali. Selon lui, c'est suite à son abnégation et à son travail intellectuel remarquable que Al-Ghazali finit par connaître une double consécration spirituelle, à travers la purification de son âme et le pèlerinage à la Mecque. Ce n'est donc pas une rupture, mais une continuation et un aboutissement heureux : "Il se consacra à l'enseignement des sciences et à sa propagation… jusqu'à ce que son âme se dépouillât de toute souillure de ce bas-monde et qu'il rejetât ses avantages et honneurs et se détachât de tout ceci, il se dirigea alors à la sainte maison de Dieu. Il alla en pèlerinage au mois de zul-qada en 488H et se fit remplacé par son frère dans l'enseignement"(8).

Il est important de rappeler qu'as-Subkî faisait la biographie des maîtres juristes "shâfiites"(9) et dans sa sélection il semblait n'être intéressé que par le portrait du juriste. D'ailleurs dans la suite de son récit, il n'a accordé aucune signification visible au "Tasawwuf".

On note chez Al-Makkî(10), la réalité d'une rupture : "Soudain, il laissa tomber toutes ses occupation et emprunta la voie de l'ascétisme et du détachement puis entreprit le

pèlerinage"[11].

Les caractéristiques du "Tasawwuf" sont visibles dans son témoignage. Autrement dit, Al-Ghazali montrait un changement remarquable dans son comportement avant de quitter Baghdâd. Il le situe au moment de l'abandon de l'enseignement en 488H-1095. Néanmoins, il reste muet quant aux raisons de ce changement.

Nous avons remarqué cette imprécision chez beaucoup de biographes qui probablement n'ont pas lu le livre d'al-Ghazali. Même si Al-Fârisî[12] qui doit être le plus ancien d'entre eux, puisqu'il est son contemporain, fait état de "lecture des sciences subtiles (daqîqa) et appropriation des livres produits dans ce domaine"[13], il n'aborde pas les causes sous un angle psychologique profond.

Or, si l'on considère les écrits les plus récents sur la question et dont les auteurs ont eu certainement connaissance de l'autobiographie, on remarque qu'ils gagnent en plus de précision[14]. Mieux, différentes analyses pertinentes[15] ont permis de dissocier la natures et les raisons de deux moments de crises différents chez Al-Ghazali, et cela a été possible grâce aux précisions de l'autobiographie.

Durant sa période professorale, de 478H-1085 correspondant à la mort de son maître, à 488H-1095 date à laquelle il a abandonné sa chaire de l'université de Baghdâd, Al-Ghazali était pris dans une intense activité intellectuelle. C'est dans cette période, selon Jabre Farîd, qu'il faut situer sa première crise psychologique, la crise intellectuelle qui a duré deux mois[16].

Pour comprendre la nature et l'importance de cette crise, il faut rappeler que c'est au détour d'une analyse épistémologique des moyens de la connaissance que Al-Ghazali s'est retrouvé dans une impasse. Il s'est mis à douter sur cette vérité issue de la raison comme l'a fait des siècles plus tard le philosophe allemand Emmanuel Kant[17]. "Existerait-il au-delà de la raison une autre faculté capable de la démentir dans ses jugements de la même

manière que ce jugement de la raison a pris le dessus sur certaines perceptions des sens ?"[18].

A partir de cet instant, il fut selon Deladrière, "en proie au besoin de plus en plus impérieux et obsédant de la (certitude)"[19]. Comment parvenir à la "Vérité" qui est au-dessus de toutes les vérités relatives ?

Al-Ghazali ne doute pas sur l'existence de cette "Vérité", mais il doute sur les capacités de la raison à avoir une "intelligence" de cette vérité. Anawati semble avoir compris cela en affirmant que "les doutes par lesquels il a passé n'ont pas eu pour objet sa foi, mais le pouvoir de la raison à repousser les attaques contre cette foi"[20]. "Lorsque je me suis trouvé dans l'impasse par ces réflexions, j'ai essayé de résoudre le problème, mais je n'ai pas pu"[21]. Plus loin, au bout de deux mois de crise psychologique, Al-Ghazali déclare qu'il fut guéri "par une lumière que Dieu (lui) a jeté dans le cœur (as-sadr)"[22].

Le moment de trouble psychologique suivant se situe en l'an 488H-1095. D'après plusieurs analystes, Al-Ghazali était en proie à une crise psychologique qui dura six mois. Seulement, il sied de préciser qu'à cette date il ne vivait plus un problème intellectuel mais il était sous l'emprise d'une véritable tension psychologique entraînée par une hésitation[23].

2 - Les zones d'ombre dans l'autobiographie :

Après sa "guérison", Al-Ghazali dit qu'il s'est résolu à étudier minutieusement les différentes factions qui, à son époque, était à la recherche de la "Vérité"[24]. Il donne l'impression de quelqu'un qui est à la recherche du seul moyen ou science qui permet d'accéder à la certitude. C'est cela qui pousse malheureusement certains à croire que le véritable doute de Al-Ghazali a eu lieu en 488H-1095, au terme de ses analyses critiques des différentes factions.

Or, nous avons vu que Al-Ghazali a opéré la rupture depuis sa guérison par cette fameuse "lumière", c'est-à-dire peu avant de commencer ses critiques sur le "Kalam", la "Falsafa", les

"Talimides" et le "Tasawwuf"[25].

D’après les différentes analyses bibliographiques, les premières traces de sa production critique sur la "Falsafa" remontent à 487H[26]. Si l’on considère qu’il s’est consacré deux années durant[27] à la préparation de cette production philosophique, il doit au plus tard avoir entrepris cette démarche en 485H-1092, une année après le début de sa profession à l’Université de Baghdâd. Il est fort probable que le moment de cette crise intellectuelle corresponde au début de son séjour à Baghdâd, entre 484H et 485H-1092. D’ailleurs, Jabre Farîd semble plus catégorique à ce sujet et la situe au moins à partir de 484H[28].

Par ailleurs, Dans l’autobiographie, lorsqu’il fut confronté à son premier trouble, Al-Ghazali laissa échapper une question qu’il se posa à lui-même. A propos de "l’état exceptionnel" qui serait au-dessus de la raison, il s’interrogeait : "Serait-ce cet état que les Soufis prétendent vivre ?"[29] Cette question est restée sans réponse explicite. Connaissant l’esprit méthodique de l’auteur, on voit ici qu’il est en train d’avancer l’hypothèse la plus plausible de la trame pseudo-euristique de son ouvrage. Autrement dit, il en était même convaincu avant de lancer sa recherche.

L’autre indice est le mot "lumière"[30] que Al-Ghazali a employé à propos de sa guérison et qu’il a essayé d’expliquer par une tradition prophétique. C’est sa théorie de la connaissance (al-maârifa) reprise et développée de la doctrine de Junayd[31] qui peut expliciter cette notion de lumière[32]. D’après cette doctrine, celle-ci renvoie à une "faculté exceptionnelle" qui permet au Soufi, par elle, d’aller plus loin que par la simple raison. C’est cet "état exceptionnel dont dispose les Soufi" qui, selon lui, l’a guérit.

Pourquoi alors a-t-il attendu des années avant de pratiquer le détachement ? La réponse serait-elle liée à la nature d’al-Ghazali. Il est réfléchi et très méthodique. Conscient de sa

réputation en 485H-1091, très lu et très écouté, aurait-il entrepris de poser les premiers jalons de sa défense du "Tasawwuf", par la destruction méthodique de ses rivaux qui exerçaient une fascination exceptionnelle sur la masse des croyants ? Si c'était le cas, Il devait profiter de sa situation exceptionnelle à l'Université de Baghdâd. Il voulut ainsi se donner un délai pour bien le faire avant de s'engager dans la voie des "Soufis". Et c'est ce délai qui l'aurait exposé à une deuxième crise(33).

Pour comprendre cette nouvelle situation, il faut la relier à la première crise. En effet, si Al-Ghazali, après avoir reconsidéré le "Tasawwuf" et trouvé en lui l'unique voie ou moyen qui peut mener à la certitude(34), s'était résolu, dès cette date (485H), à le pratiquer, comment pouvait-il continuer pour une raison ou pour une autre à faire fi au principe élémentaire de cette voie qui était le détachement (az-zuhd) et continuer à s'afficher dans l'orgueil et l'ostentatoire ? Etait-il alors sincère dans son choix ? Il était habité par cette crise pendant six mois.

Durant cette période, sa conscience lui refusait de continuer à s'attacher aux honneurs et aux prestiges, après tout ce qu'il avait écrit. Comme il l'a, du reste, décrit c'étaient les "attaches" de ce bas monde qui le retenaient.

A propos de ces rivaux, un passage dans l'autobiographie le trahit. Il avait bien l'intention préméditée de les détruire et non de les découvrir. "J'avais clairement compris que personne ne pouvait détruire... une science (discipline) sans s'être au préalable hissé au sommet de celle-ci et être à égalité avec les meilleurs connaisseurs de ses fondements"(35). Il se disait ceci alors qu'il s'apprêtait à critiquer la "Falsafa".

Par ailleurs, Il faut souligner qu'une certaine disposition chronologique présentée dans l'ouvrage ne reflète pas la réalité mais est le fruit d'un agencement méthodique d'une approche pédagogique liée à la destination du document. C'est le cas lorsque, par exemple, il donne l'impression d'avoir attendu la fin

de ses critiques sur la "Falsafa" pour entamer ses recherches théorique sur le "Tasawwuf". Cela ne devait pas se passer comme il l'a dit, si l'on se fonde sur les chronologies bibliographiques.

Le dernier volume de sa série portant sur la "Falsafa" a été achevé en 488H - 1095. De même, dans la même année, avant juste de connaître sa crise morale qui a duré six mois et qui a débuté au mois de "Rajab"(36), il termine le premier document écrit contre les "Talimides". Il n'avait donc pas le temps matériel qui lui permettait de se consacrer à une lecture si étendue. Il devait au plus tard avoir commencé ses lectures sur le "Tasawwuf" depuis sa "guérison" vers 485H - 1091.

Nous partageons les propos de Deladrière qui n'excluent pas la situation politique défavorable. Il est possible que la mort de son protecteur "Nidhâm al-Mulk"(37) "ainsi que le danger pour sa vie que lui faisaient courir ses attaques contre les ismaéliens, aient ajouté à son désarroi moral et l'aient poussé à ne plus différer davantage la décision grave de se retirer du monde"(38). Mais elle est loin d'être la principale cause avancée par Al-Ghazali. Il n'en fait même pas cas(39).

Il faut cependant reconnaître que son virement spirituel est d'une sincérité indiscutable si l'on considère la réalité et la dimension de cette autre personnalité de l'auteur qu'il a engendrées. Des témoignages concordants ont noté que depuis son enfance Al-Ghazali a toujours été très proche des "Soufis". D'après as-Subkî(40), lui et son frère(41) furent confié à un "Soufi" par leur père à la veille de sa mort. Il les initia au Coran puis, faute de moyen, les mit dans un internat où ils pouvaient continuer leur éducation de base et bénéficier de nourriture. Hélas, c'est son seul passage à cette "Madrasa de Tûs" qui a été retenu par la majorité des chroniqueurs comme fait marquant au début de sa formation.

En examinant l'écrit des "Soufis", on trouve qu'à Jurjân, Al-Ghazali aurait maintenu son lien avec le soufisme malgré sa dominante formation en "fiqh". Il aurait eu comme maître Abû Alî

al-Fârmidî[(42)], celui qui a succédé à son maître Abul-Qâsim Ali al-Jurjânî[(43)] dans son couvent[(44)]. Ceci est plausible d'autant plus qu'il a continué à vivre et avoir avec son jeune frère soufi de solides relations discrètes entretenues par la confiance qu'il a manifestée en lui demandant de le suppléer dans ses enseignement à Baghdâd. Anawati soutient qu'Ahmad Al-Ghazali "eut sur la conversion de celui-ci au soufisme une influence directe"[(45)].

Face à toutes ces omissions volontaires et ces zones d'ombre, on doit s'interroger sur les motivations qui ont poussé l'auteur à se taire sur certains faits déterminants de sa vie intellectuelle et spirituelle. Ce silence se justifiait-il par ce contexte dans lequel le "Tasawwuf" était considéré des juristes comme une hérésie ? Ou était-ce un besoin de cohérence et d'efficacité de sa méthodologie instructive et démonstrative qui a poussé Al-Ghazali à composer une suite logique mais pas tout à fait exacte et omettre sciemment des faits dont l'évocation aurait perturbé sa progression argumentative en faveurs du "Tasawwuf" ? Nous penchons pour la deuxième option.

Si la relation d'al-Ghazali avec le "Tasawwuf" n'était pas connue des historiens et biographes de l'"école shâfiite" cela est dû au fait que jusqu'en 484H elle n'était pas au centre de ses préoccupations. Il se considérait publiquement comme un juriste, avait une certaine connaissance du soufisme, mais gardait une certaine distance vis-à-vis de celui-ci, pour au moins l'une des deux raisons suivantes.

Il n'était jusque-là pas entièrement convaincu des prétentions des "Soufis". Il ne voulait pas perdre des avantages liés à sa réputation ou à la situation politique dans laquelle les juristes jouaient un rôle d'avant-garde à côté du pouvoir de Baghdâd à son époque. En effet, il se serait compromis en admettant publiquement sa proximité avec le "Tasawwuf".

Seulement la situation avait évolué au moment de la rédaction de son autobiographie. Al-Ghazali a écrit "Al-Munqidh

min ad-Dalâl" vers 1105 selon les bibliographes[46], durant sa seconde période professorale. En ce moment, non seulement il proclamait son appartenance à la communauté "soufi", mais il avait fini par son immense contribution intellectuelle de réhabiliter le "Tasawwuf" aux yeux des juristes de son temps.

Ainsi, la seule raison possible de ses omissions reste ce besoin méthodologique de satisfaire son argumentation. D'ailleurs qu'en serait-il de son approche progressive si dans la chronologie il avait commencé par "découvrir" et "étudier" le "Tasawwuf" avant les autres "sciences" ? Sa méthode de "destruction progressive" ne pourrait pas fonctionner et aboutir à la même conclusion.

Conclusion :

Grâce à son autobiographie sélective intitulée "Al-Munqidh min ad-Dalâl", Al-Ghazali a su utiliser une démarche méthodique et pédagogique visant à démontrer l'échec de "l'intelligence de la foi" qui a été, à son époque, l'intention principale du "Kalâm" et de la "Falsafa". Il soutient que la "Vérité absolue" n'est pas du domaine de la raison pure et que la certitude est une chose que seule la lumière de la foi (le Tasawwuf) peut dévoiler.

Seulement, dans sa confession, Al-Ghazali a fait parfois le choix d'un agencement des faits qui ne recoupe pas la réalité et a occulté ses affinités antérieures avec le "Tasawwuf", faisant croire qu'il l'a découvert assez tardivement, à la veille de son départ de Bagdad.

En réalité, non seulement son rapport discret avec le monde du "Tasawwuf" a fini, après une crise morale, par s'extérioriser et dévoiler une autre personnalité, mais Al-Ghazali a fait une sélection et a reconstruit sa propre chronologie afin de satisfaire sa logique argumentative destinée à instruire et à convaincre le lecteur. Ainsi, la valeur didactique de son livre écrit durant sa seconde période professorale est, de loin, beaucoup plus importante que sa portée historique.

Notes :

1 - Abû Hâmid al-Ghazali est né en 450H-1056 à Tûs. Il fit ses études coraniques dans cette même localité entre les mains d'un soufi puis alla étudier le "fiqh shâfiite" à Jurjân. Il mourut en 505H-1111 retiré dans son couvent à Tûs.

2 - Al-Ghazali : Al-Munqidh min ad-Dalâl, Hakîkat Kitabevi, Istanbul 1988, p. 10.

3 - Ibid., p. 9.

4 - Ibid., p. 10.

5 - Cf., An Nashâr : Al-Ghazali wa nazariyat al-maarifa, in Alam al-Fikr, N° 4, 1989, Koweït, pp. 158-160.

6 - Al-Ghazali : op. cit., p. 55.

7 - Abû Nasr Abd al-Wahhâb ben Ali as-Subkî (771H), grand biographe des juristes de l'école Shafiite.

8 - As-Subkî : Ṭabaqât ash-shâfiyya al-kubrâ, Matbaât Isâ al-Bâbî, Le Caire 1968, T.VI, p. 197.

9 - C'est également le cas de Dimishqî. Cf., Ad Dimishqî ibn Qâḍî : Ṭabaqât al-fuqahâ ash-shâfiyya, Maktabat Thiqâfat Dîniyya, Le Caire, (s.d.), T.I, p. 279.

10 - Imâm Abû Muhammad Abdallah ben Asad al-Yamanî al-Makkî (768H).

11 - Al-Makkî : Miraât al-Jinân wa Ibrat al-yaqzân, Dâirat al-maârif an-nizâmiyya, Haydar Abâd 1338H, T.I, p. 178.

12 - Imâm Abul-Ḥasan Abd al-Ghâfir al-Fârisî (529H).

13 - A. K. Uthman: Sîrat al-Ghazali wa aqwâl al-mutaqaddimîn fîh, Dâr al-Fikr, Damas, (s.d.), pp. 42-43.

14 - H. Corbin : Histoire de la Philosophie islamique, Gallimard, 3e éd., Paris 1986, p. 255. Cf., A. Badawî : Muallafât al-Ghazâlî, Wikâlat al-matbuaât, 2e éd., Koweït 1977, p. 22.

15 - Nous nous proposons de revenir sur la quintessence de ces analyses ci-après afin de bien mettre en évidence la question centrale de cet article.

16 - F. Jabre : La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1958, p. 47.

17 - E. Kant : Critique de la raison pure, Librairie philosophique de Ladrange, 2e éd., Paris 1845, pp. 283-313.

18 - Al-Ghazali : op. cit., p. 13.

19 - Al-Ghazali : Le tabernacle des lumières, Sindbad, Paris 1981, traduction de Mishkât al-Anwâr par R. Deladrière, p. 11.

20 - G. C. Anawati et L. Gardet : Mystique musulmane, Vrin, 3e édition, Paris 1976, p. 49.

21 - Al-Ghazali : op. cit., p. 13.

22 - Ibid.
23 - Cf., G. C. Anawati : op. cit., p. 47.
24 - Ibid., p. 15.
25 - Cf., Al-Ghazali : op. cit., p. 15.
26 - M. Bouyges : Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali, Institut des Lettres orientales, Beyrouth 1959, T.XIV, p. 18.
27 - Ibid.
28 - F. Jabre : La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1958, p. 327.
29 - Al-Ghazali : op. cit., p. 13.
30 - Cette lumière est aussi synonyme de connaissance chez Al-Ghazali. Cf., A. Cissé : La lumière selon Al-Ghazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, N° 40 A, Dakar 2010, p. 41.
31 – Abul Qâsim Junayd al-Baghdâdî, juriste et grand théoricien du Tasawwuf de l'école orthodoxe de Baghdâd. Il évolua dans cette ville entouré de ses disciples et compagnons. Il mourut en 297H-909.
32 - S. Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, UCAD, 2007/2008, Chap. X, p. 206-222.
33 - Voir plus haut.
34 - A. Q. Mahmûd : Al-falsafa as-sûfiyya fil-Islâm, Dâr al-Fikr, Le Caire, (s.d.), p. 200.
35 - Al-Ghazali : op. cit., p. 18.
36 - Septième mois lunaire du calendrier musulman.
37 - C'est le Vizir Seljukide de Bagdad qui l'avait sous sa protection.
38 - Al-Ghazali : Le tabernacle des lumières, p. 17.
39 - Entre autres analyses mettant en évidence ce facteur politique, celle de Jabre Farîd a retenu notre attention par sa précision et son objectivité.
40 – As-Subkî : op. cit., pp. 192-193.
41 - Son frère en question est Ahmad Al-Ghazali (520H), il est resté depuis lors un adepte du Tasawwuf.
42 - Abû Ali al-Fârmidî (477H).
43 - Al-Jurjânî (440H) est l'un des maîtres auprès de qui Hujwîrî a complété sa formation spirituelle, il est le maître d'Abû Ali al-Fârmidî (477H), celui-là même qui a initié Abû Hâmid al-Ghazâlî.
44 - A. Hujwîrî : Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahda, Beyrouth 1980, pp. 37-62.
45 - G. C. Anawati : op. cit., p. 52.
46 - M. Bouyges : op. cit., p. 70.

Références :

1 - Al-Ghazali : Le tabernacle des lumières, (Mishkât al-Anwâr), traduit par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1981.

2 - Al-Ghazali: Al-Munqidh min ad-Dalâl, Hakîkat Kitabevi, Istanbul 1988.

3 - Al-Makkî: Miraât al-Jinân wa Ibrat al-yaqzân, Dâirat al-maârif an-nizâmiyya, Haydar Abâd 1338H.

4 - An Nashâr: Al-Ghazali wa nazariyat al-maârifa, in Alam al-Fikr, N° 4, 1989, Koweït.

5 - Anawati, G.-C. et L. Gardet : Mystique musulmane, Vrin, 3e édition, Paris 1976.

6 - As-Subkî: Ṭabaqât ash-shâfiyya, Matbaât Isâ al-Bâbî, Le Caire 1968.

7 - Badawî, A.: Mu'allafât al-Ghazâlî, Wikâlat al-Matbuaât, 2e éd., Koweït 1977.

8 - Cissé, A.: La lumière selon Al-Ghazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, N° 40 A, Dakar 2010.

9 - Corbin, H.: Histoire de la Philosophie islamique, Gallimard, 3e éd., Paris 1986.

10 - Hujwîrî, A.: Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahda, Beyrouth 1980.

11 - Ibn Qâḍî, ad-Dimishqî: Ṭabaqât al-fuqahâ ash-shâfiyya, Maktabat Thiqâfat Dîniyya, Le Caire, (s.d.).

12 - Jabre, F.: La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1958.

13 - Jabre, F.: La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1958.

14 - Kant, E.: Critique de la raison pure, Librairie philosophique de Ladrange, 2e éd., Paris 1845.

15 - M. Bouyges : Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali, Institut des Lettres orientales, Beyrouth 1959.

16 - Mahmûd, A. Q.: Al-falsafa as-sûfiyya fil-Islâm, Dâr al-Fikr, Le Caire.

17 - Ndiaye, S.: L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, UCAD, 2007/2008.

18 - Uthman, A. K.: Sîrat al-Ghazali wa aqwâl al-mutaqaddimîn fîh, Dâr al-Fikr, Damas, (s.d.).